
Charles-Henry CUIN, Ronan HERVOUET (dir.),
Durkheim aujourd'hui

Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social », 2018, 372 p.

Jean-Christophe Marcel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57422>

DOI : 10.4000/assr.57422

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020

Pagination : 182-185

ISBN : 978-2-7132-2826-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Christophe Marcel, « Charles-Henry CUIN, Ronan HERVOUET (dir.), *Durkheim aujourd'hui* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 22 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57422> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57422>

Ce document a été généré automatiquement le 22 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Charles-Henry CUIN, Ronan HERVOUET (dir.), *Durkheim aujourd'hui*

Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social », 2018, 372 p.

Jean-Christophe Marcel

RÉFÉRENCE

Charles-Henry CUIN, Ronan HERVOUET (dir.), *Durkheim aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social », 2018, 372 p.

- 1 Cet ouvrage réunit les actes d'un colloque tenu à Bordeaux du 1^{er} au 3 juin 2017. Dans une « présentation », les directeurs arguent qu'une des raisons du regain d'intérêt pour Durkheim depuis vingt ans est qu'il aiderait à mieux comprendre le monde d'aujourd'hui, du fait de la similitude des contextes (crise du lien social, défaut d'intégration...) des débuts du xx^e siècle et du xxi^e siècle, et pourrait aider à mieux agir sur nos sociétés. Il s'agit donc d'inviter les lecteurs à saisir les bénéfices heuristiques d'un retour à Durkheim, tant grâce à sa descendance légitime qu'illégitime, à ses réussites qu'à ses impasses. Comme souvent dans les ouvrages collectifs, il contient des textes de qualité et d'originalité inégales. Dans ce qui suit, est donc abandonnée l'ambition d'exhaustivité au profit de la présentation des contributions à la fois les plus inédites et les plus originales (apportant une réelle plus-value heuristique) selon nous, mais aussi les plus en rapport avec les centres d'intérêt de cette revue.
- 2 La première partie, sans doute la plus intéressante, entend « établir un état des lieux actuel de la réalisation du programme durkheimien ». On retiendra d'abord le texte de François Dubet, pour qui Durkheim a construit une « théologie » de l'institution scolaire dont nous sommes les héritiers, et voit en l'école un système symbolique capable d'instituer un individu considéré comme « divinité » de la société moderne. Le maître laïc, autorité de nature sacrée, porteur d'une « grande personne morale », incarne les principes supérieurs de l'institution. Il s'attache à présenter la règle comme un pouvoir moral supérieur à lui, dont il est l'organe. Si bien que la socialisation

scolaire transforme la discipline en autonomie et en liberté : le sujet, soumis mais autonome, adhère librement et rationnellement aux normes qui orientent son action. Cette conception, qui procède d'une représentation religieuse et sacrée du sujet, encore profondément ancrée dans l'imaginaire scolaire français, serait en décalage avec un certain nombre de transformations sociétales. Elle serait devenue un handicap, car trop fermée aux demandes des individus et du marché du travail qui exigent des compétences et des qualités d'initiative et de mobilité que l'école française ne favorise guère. D'où sa crise endémique.

- 3 Charles-Henry Cuin se penche sur une thèse centrale des *Formes élémentaires de la vie religieuse* : l'aspect performatif « dynamogénique » de la foi. Dans la religion les croyances ne sont pas que des connaissances, leur principale fonction est de susciter des actes. Durkheim aurait élaboré ici une théorie de la foi, éparpillée dans son œuvre, que Cuin entend restituer. Dès 1907, Durkheim énonce que Dieu est une force secourable qui nous élève au-dessus de nous-mêmes en nous permettant de puiser une force nouvelle, grâce à laquelle nous affrontons avec plus d'énergie les difficultés de la vie, force qui donne des capacités mentales et physiques exceptionnelles, pouvant conduire jusqu'au « sacrifice ». La religion a donc un aspect praxéologique : la foi donne au croyant des compétences qui ne tiennent pas à ce qu'il croit, mais au fait même de croire. Aussi la vraie fonction de la religion est-elle de nous faire agir, de nous aider à vivre. Et ceci en vertu du fait que les croyances religieuses sont liées indissolublement au salut, c'est-à-dire à la délivrance du mal. Ainsi, l'utilité du rituel de la prière ne viendrait pas de la croyance en son efficacité (je prie pour obtenir quelque chose de l'entité à laquelle je m'adresse, par exemple), mais bien de la satisfaction qu'elle apporte au sujet par le simple fait de prier. Cette théorie de la foi permet de formuler un certain nombre d'hypothèses non triviales sur la relation entre la foi et les conduites sociales. Elle permet d'expliquer le surcroît de sérénité dont jouissent les croyants au quotidien du fait de la confiance en soi qu'ils tirent de cette foi, qui ne leur donne pas seulement des raisons d'avoir moins peur de la mort, mais surtout des raisons d'avoir moins peur d'agir dans la vie. Elle incite aussi à dissocier la foi de ses contenus cognitifs : l'influence de telle religion sur la radicalisation politique de certains de ses membres les plus endoctrinés ne peut donc pas être affirmée d'emblée. Cela invite également à faire l'hypothèse que ce sont les religions dont la dimension est la plus rituelle qui seraient susceptibles d'engendrer des conduites « extrêmes » : or l'islamisme radicalisé développe une grande rigueur dans l'observance des rituels. Cela permet enfin de comprendre les méthodes utilisées par les prosélytes de différentes religions : forcer la conviction des profanes non pas en tentant de leur inculquer des certitudes cognitives, mais en les invitant à participer à des rituels susceptibles de produire l'émotion qui constitue la foi.
- 4 La deuxième partie entend présenter un certain nombre de perspectives critiques tenant compte de l'évolution des sociétés contemporaines. On y lira avec profit d'abord la contribution de Didier Fassin, qui entend montrer que même si Durkheim développe des théories erronées du crime et du châtement, il ouvre des pistes de réflexion intéressantes. Il opère en effet un premier renversement en affirmant que c'est le châtement qui précède le crime : des actes sont considérés comme criminels parce que la société le décide, indépendamment de leurs effets néfastes. Par exemple, un homicide est très sévèrement réprimé alors qu'il perturbe bien moins l'ordre social qu'une crise économique. Un acte n'est donc pas sanctionné selon sa gravité intrinsèque, mais bien de la manière dont il offense les états forts et définis de la

conscience collective, comme l'affirme Durkheim. Néanmoins manquent deux éléments essentiels à son analyse : les rapports de pouvoir qui sous-tendent la décision de juger, et les inégalités sociales devant la justice qui en résultent (on ne punit pas avec la même force différents individus pour le même délit). À ceci deux raisons, selon l'auteur : à partir du moment où il parle de conscience collective, Durkheim est en effet conduit à penser en termes d'unité plutôt que d'inégalités ; sur le plan politique, bien qu'attaché à l'idée de progrès, il est surtout concerné par les conditions qui rendent l'ordre social possible. Néanmoins, il opère une avancée majeure en expliquant que la peine consiste dans une réaction passionnelle et qu'elle est l'expression d'une émotion à la fois individuelle et collective qui manifeste la volonté de rétorsion. Même dans les tribunaux où l'on s'attendrait à ce que la raison triomphe dans la détermination de la peine, c'est le ressort passionnel qui l'emporte. En somme, la peine n'est jamais rien d'autre qu'une vengeance légalisée et institutionnalisée, même si son caractère passionnel s'atténue à mesure que les sociétés se cultivent. Néanmoins, il a aussi échappé à Durkheim que policiers, juges et gardiens de prison sont susceptibles d'infliger des souffrances gratuites aux détenus, et ceci parce que « faire souffrir fait du bien ». Fassin y voit un avatar de la présence de l'Église chrétienne, dominante depuis le Moyen Âge ; il déclare s'inspirer quand même de Durkheim afin de ne pas laisser la morale aux disciplines normatives (philosophie et droit) et aux approches individuelles.

- 5 La troisième partie, assez redondante à vrai dire, entend examiner les orientations prises par la science et la philosophie politique après Durkheim. Pierre Birnbaum, prenant acte du fait que les nouvelles théories de l'action publique estiment la conception de l'État-nation désormais obsolète, rappelle que l'État est pour Durkheim l'organe de la discipline morale, seul capable de penser à l'abri de la foule, et qui a pour fonction de libérer les personnalités individuelles en clarifiant les sentiments obscurs de la foule et en les subordonnant à des idées plus claires et plus raisonnées. Or, selon lui, cette conception prend tout son sens de nos jours, alors que des menées populistes risquent d'emporter l'État. Il estime bon de rappeler aussi que pour Durkheim les hauts fonctionnaires doivent être attachés uniquement à leur fonction, à une époque où se révèlent de trop nombreux cas de clientélisme et de corruption.
- 6 Yves Déloye se pose la question de savoir ce que la sociologie de la citoyenneté doit à Durkheim. Il fait d'abord valoir que ses protocoles méthodologiques sont étroitement enracinés dans les circonstances historiques spécifiques qui sont les siennes, si bien que la dimension identitaire et nationaliste de la citoyenneté occupe une place centrale dans sa conceptualisation axée plus sur l'intégration morale et la solidarité sociale que sur les droits de l'homme. Pour lui, seules les entités collectives possèdent l'autorité morale nécessaire pour imposer à chaque citoyen le sacrifice de son intérêt personnel au profit de l'intérêt général, ce qui favorise une intégration politique verticale et l'homogénéisation culturelle. En somme, l'approche du fait civique selon Durkheim reste par trop prisonnière de l'expérience historique de la France de la fin du XIX^e siècle, fait preuve d'un « nationalisme méthodologique », et décrit un modèle de citoyenneté français exceptionnel, où l'État se superpose à la nation. Or, de nos jours, une pluralité de valeurs coexistent dans l'espace public et confrontent l'acteur à des sous-systèmes culturels porteurs de valeurs dissemblables.
- 7 La quatrième partie cherche à repérer certains apports et/ou prolongements notables de la pensée durkheimienne dans des domaines nouveaux des sciences sociales. Le texte de Philippe Steiner entend prolonger l'étude durkheimienne du lien entre

institutions économiques et solidarité. Il examine deux formes contemporaines de solidarité sociale : l'héritage (solidarité intergénérationnelle) et les dons qui passent par des organisations (solidarité à distance). Alors que Durkheim voulait supprimer l'héritage, car il favorisait certains au détriment d'autres pour des raisons autres que leur mérite, Steiner souligne qu'il est toujours présent et réunit trois acteurs qui sont des espaces différents de solidarité : l'individu, la famille et l'État. Ce dernier voit dans l'impôt successoral un moyen de renforcer sa cohésion en alimentant grâce à lui la solidarité nationale, néanmoins mise à mal depuis plusieurs décennies par la mise en place de politiques libérales. De même, les travaux de Durkheim et Mauss permettent de tirer des enseignements sur les formes nouvelles de l'altruisme : générosité, sacrifice, don de soi passent désormais massivement par l'intermédiaire d'associations spécialisées dans le commerce charitable. Mais les donateurs préfèrent, d'une part, en rester à une organisation clairement identifiée à laquelle ils ont déjà donné et, d'autre part, effectuer leurs dons dans la proximité et le concret : en le passant de la main à la main. Ils sont à la recherche d'une relation de confiance inscrite dans cette proximité concrète. Donc, si le don organisationnel doit être clairement distingué du don décrit par Mauss, les effets socialisateurs de ce dernier ne sont diminués en rien. Bref, les rapports entre vie économique, institutions économiques et solidarité sont toujours au centre des questionnements ainsi que Durkheim l'avait déjà perçu en son temps. Mais d'une manière plus complexe.

- 8 Arguant du fait que, dans des sociétés sécularisées comme les nôtres, nous avons du mal à saisir à quel motif d'action la religion correspond, Bruno Karsenti rappelle que pour Durkheim la vraie fonction de la religion est de nous faire agir et de nous aider à vivre, car elle est ordonnée au salut dont la vertu est de nous sortir de notre condition actuelle. La pensée liée à la religion doit donc être comprise en lien avec cette fonction pratique : elle fournit l'aide dont l'action a besoin pour être véritablement action. Le salut est l'idée par laquelle on se dégage du mal dans la réalité, l'expérience éprouvée qu'on est en train de s'en dégager. Si bien que la société réelle est le lieu du combat entre le bien et le mal. À ce titre, les pathologies instancient le combat entre le bien et le mal. Le danger est donc le non-contrôle de l'idéalisation et son dévoiement quand on entend rendre le monde pieux. Ce qui pose la question du sens que peut revêtir une religion pour les modernes, dans une société où les idéaux se construisent sans critique.
- 9 L'épilogue, composé d'un texte unique de François Chazel, examine et compare les parcours de l'accession au statut de « classique » de Durkheim et Weber, pour souligner que la vie posthume d'un auteur ne se fait pas sans embûches ni contretemps, et doit sa spécificité à un enchaînement de circonstances. Alors qu'au départ le statut de Durkheim, de son vivant, le prédisposait plus à devenir un classique, c'est en fin de compte lui qui eut la carrière posthume la plus laborieuse. Les années de l'après-guerre sont en effet des « années noires » pour Durkheim, qui ne constitue plus un référent majeur théorique ni empirique. À l'inverse, Weber, traduit en anglais, commence sa carrière américaine en tant qu'auteur d'une théorie générale grâce à Talcott Parsons, relayé par des sociologues de Chicago. Dans les années 1960, Durkheim connaît une « réhabilitation » en France grâce aux travaux méthodologiques de Bourdieu et Passeron, de Boudon et Lazarsfeld, tandis que Merton retravaille l'anomie aux États-Unis. Se créent progressivement les conditions favorables à une réception qui dans les années 1970 prend son essor avec des recherches durkheimiennes françaises animées notamment par Philippe Besnard et Victor Karady, et américaines grâce à Steven Lukes et Terry Clark. Du côté de Weber, la réappropriation allemande se fait progressivement

depuis les années 1960 grâce à ceux qui, à la suite de Marianne Weber, s'efforcent de faire connaître l'œuvre et la vie de son mari, jusqu'à la création de la *Max Weber Gesamtausgabe*, collectif qui s'attelle depuis longtemps à publier une édition historico-critique de l'œuvre de Weber, et en fait l'auteur d'une œuvre désormais considérée comme fragmentée.

- 10 Pour finir, on peut dire que les directeurs ont tenu leur pari, donnant une idée assez complète de la façon dont on peut utiliser l'œuvre de Durkheim pour comprendre le monde d'aujourd'hui. Ils viennent ainsi combler fort utilement un vide, tant l'histoire des sciences sociales, dominée en France par une vision « historisante » du retour sur le passé, a fait de cet exercice un travail déconsidéré, associé à la figure repoussoir de la pensée « présentiste ». C'est dommage : les Anglo-saxons, peut-être parce qu'ils ont un rapport plus distant avec Durkheim, produisent depuis longtemps des contributions utiles et de qualité de ce type. Puisse ce livre en montrer tout l'intérêt.